EL TOTALITARISMO DEMOCRATICO

POR

MIGUEL AYUSO

I. Preliminar.

Cuenta Jean Madiran que hacia el fin de 1976 el presidente chileno, general Pinochet, y en el curso de una entrevista concedida a a televisión colombiana, declaró sus deseos de instaurar en su país una «democracia autoritaria». Por accidente o por malicia, la expresión presidencial fue alterada en Europa, y los principales diarios —así *Le Monde*, de 23 de diciembre— imprimieron «democracia totalitaria» (1).

No hacía falta más. Los *mandarines* del mundo moderno, los celosos inquisidores de la nueva ortodoxia se lanzaron sobre el infortunado militar. Totalitarismo y democracia, a los ojos de la oligarquía dominante en la prensa, eran tan incompatibles como el agua y el fuego, de modo tal que la pretensión de unirlos en maridaje sólo podía caber en la cabeza de un tirano cínico o de un necio consumado.

Cae fuera del círculo de nuestro interés el análisis de la anécdota histórica a que acabamos de referirnos. Quede como consagración de la mentalidad —extendida y triunfante hasta el monopolio— que opone como realidades irreductibles totalitarismo y democracia, situando entre ambas el *fundamentum divisionis* de los regímenes políticos.

Raymond Aron ha expresado autorizadamente esa mentalidad

(1) Jean Madiran: *Les deux démocraties*, Nouvelles Éditions Latines, París, 1977, pág. 28.

al plantear la tajante disyunción: «capitalismo contra socialismo, o democracia contra despotismo totalitario» (2).

Sin embargo, entiendo que no es válido un planteamiento similar. En primer lugar porque puede pensarse en una solución diferente de las dos sin que tenga que ser necesariamente su síntesis (he ahí la lección del libro de Thomas Molnar (3), *El socialismo sin rostro,* en que se ocupa del llamado *tercer modelo* que empieza a despuntar, y que lejos de suponer una convergencia de los sistemas liberal-democrático y marxista, se caracteriza por el monolitismo del Estado, un ejército poderoso, un nacionalismo celoso y un socialismo sin ideología). En segundo término, porque entre esas dos soluciones no se da la oposición total que se nos ha querido hacer ver. Antes, al contrario, tienen muchos puntos comunes, tanto en relación con el fundamento filosófico en que encuentran su punto de partida, como en las consecuencias a que frecuentemente abocan esos principios.

De la primera parte o formulación del dilema planteado por Aron se ha ocupado magníficamente nuestro amigo Estanislao Cantero en la XVIII Reunión de amigos de la Ciudad Católica, y ahí está su comunicación *Propiedad y orden político* (4) en demostración de su buen hacer. Aquí, en lo que sigue, intentaré desmontar la trama en que se apoya la segunda parte de la supuesta incompatibilidad.

* * *

No es propósito nuevo el nuestro. No buscamos «dar en paradoja por huir de lo vulgar», usando las clásicas palabras de Baltasar Gracián. No hay asomo de prurito de originalidad. Seguimos los pasos de una escuela —quizás fuera mejor decir un conjunto de hombres procedentes de escuelas distintas— para la que la expresión «totalitarismo democrático», lejos de tener

(2) Raymond Aron: *En defensa de la libertad y de la Europa liberal,* Argos-Vergara, Barcelona, 1977, pág. 200.

(3) Thomas Molnar: *El socialismo sin rostro,* EPESA, Madrid, 1978.

(4) Estanislao Cantero: «Propiedad y orden político», en *Verbo,* número 185-186 (1980), págs. 603-649.

tintes blasfematorios, encierra rigurosa justicia, según reivindica con fuerza expresiva y erudición histórica.

Así, la exposición ya clásica de J. L. Talmon, *The origins of totalitarian democracy* (5), publicada en 1952, no hacía sino confirmar con paciencia y minuciosidad tendencias señaladas —entre otros— por Bertrand de Jouvenel (6) en el capítulo XIV del libro V —que lleva por título, precisamente, «La democracia totalitaria»—, de su magno *Du Pouvoir* (1945) y por los denuestos precisos y acerados de Georges Bernanos (7) —«democracias y totalitarismos son los abscesos fríos y los abscesos calientes de una civilización degradada y desespiritualizada»— en sus conferencias del bienio 1946-7, publicadas póstumamente en el libro *La liberté, pour quoi faire?* (1953).

En su significación profunda, tal diagnóstico no constituía una nueva elaboración sino que venía a coincidir con las construcciones del pensamiento contrarrevolucionario —ya de sus representantes más puros como De Maistre, De Bonald o Donoso, ya de

---

(5) J. L. Talmon: *The origins of totalitarian democracy*, Secker & Warburg, Londres, 1952.

(6) Bertrand de Jouvenel: *Du Pouvoir*, vers. castellana de J. Elzaburu, Editora Nacional, Madrid, 1956.

(7) Georges Bernanos: *La liberté, pour quoi faire?*, vers. en castellano, Buenos Aires, 1974. Idem.: *La France contre les robots*, Robert Laffont, París, 1947. Sobre la actitud del polémico escritor en la cuestión del totalitarismo puede consultarse el trabajo de Jean de Fabrègues: «Bernanos devant le totalitarisme», en *Actes du Congrès de Sion*, 1964, págs. 93-102. en que frente al mito mentiroso de un Bernanos demócrata —posición que ha retenido tan sólo aspectos parciales de su actitud en la guerra de España y ciertas de sus diatribas contra el gobierno de Vichy— alza la verdadera imagen del escritor, resplandeciendo el Bernanos genuino que se atrevía a decir delante de corresponsales de prensa de todo el mundo: «Ils veulent faire de moi le dernier défenseur des démocraties, eh bien, je les... les démocraties, comme je l'ai fait tout ma vie et aujourd'hui plus que jamais, parce que si cette forme de démocratie c'était l'avenir, cette forme de démocratie nous savons aussi que c'est la mort» (pág. 94).

Una visión completa y un perfil acabado de la posición intelectual de nuestro autor puede encontrarse en Jean de Fabrègues: *Bernanos tel qu'il était*, vers. castellana de José Vila Selma, Rialp, Madrid, 1966.

su sector positivista, como Hypolite Taine o Ernest Renan—, con las intuiciones de ciertos espíritus selectos del liberalismo —piénsese en un Benjamin Constant, pero sobre todo en un Alexis de Tocqueville— y con las denuncias de *whigs* relevantes como Edmund Burke, padre del posterior conservadurismo inglés y norteamericano, o Lord Acton.

Así ha venido a reconocerlo —a posteriori— el propio Talmon (8) en el prólogo de su *Political messianism* (1960), al escribir que en los años transcurridos desde la publicación de su discutido libro no ha encontrado motivo alguno que le obligue a rectificar su tesis inicial, habiéndola reconocido, por el contrario, en los escritores y publicistas de la mitad del siglo pasado.

II. La democracia moderna.

La primera observación que es preciso sentar —conforme con la introducción que al tema general del *Congreso* se ha realizado— tiene una componente que roza la filosofía del lenguaje: la democracia a que nos referimos, y resulta ocioso decirlo, es la que domina el mundo desde 1789, y que sólo por una trasposición lógica incorrecta puede admitir comparación o solución de continuidad con la forma de gobierno de que se ocuparon Aristóteles y Santo Tomás y que conocieron, con mayor o menor extensión, todos los tiempos.

Juan Antonio Widow ha señalado la razón por la que ambas realidades son profundamente heterogéneas en un fenómeno al que fue absolutamente ajena la antigüedad y que condiciona de modo absoluto nuestros días: el intento de determinar el sentido de la vida humana de acuerdo a ideologías.

Por eso no cabe encontrar univocidad —ni tan siquiera relación analógica— en los términos con que se quieren significar las formas políticas contemporáneas y las antiguas: «son dos

(8) J. L. Talmon: *Political messianism,* vers. castellana de Antonio Gobernado, México, 1969, pág. IX.

mundos cuya expresión respectiva sólo conserva el vínculo fantasmal de un lenguaje que ha cambiado, en el paso de uno al otro, su significado y su modo de significar» (9).

Los ejemplos que ilustran la exposición antecedente son innúmeros y aleccionadores. Cuando el erudito Martínez Marina trata de filiar las Cortes iustradas que elaboraron la Constitución gaditana de 1818 de las antiguas Cortes castellanas o leonesas, yerra al olvidar el efecto de la revolución en el lenguaje político. Al igual que los actuales movimientos regionalistas que reivindican su condición de herederos de las libertades forales del Medievo. Aunque, quizás, ningún vocablo ejemplifique mejor ese fenómeno que «democracia».

Para orientarnos en este viaje nadie mejor que Jean Madiran en su sugestivo libro *Les deux démocraties* (10). En la concepción clásica, escribe el director de *Itinéraires*, la democracia es una forma justa de gobierno junto con la monarquía y la aristocracia. Pero no sólo sabemos esto. Tenemos noticia, además, de que es la forma que exige más requisitos y condiciones por parte del pueblo que quiere practicarla y de los gobernantes que quieren hacerla realidad; que es la que más *fácilmente* degenera y se desnaturaliza cayendo en la autocracia; y que es la más inútil y corrosiva en el común de las situaciones y, especialmente, en las difíciles y críticas. Como segundo rasgo definidor de esta democracia clásica tenemos que se circunscribe al ámbito de la designación de los gobernantes.

La democracia moderna, en cambio, se nos presenta como la *única forma justa de gobierno*, relegando las demás a la categoría de tiránicas e injustas. «Con la democracia —escribió Jacques Maritain— ha iniciado la humanidad el único camino auténtico, o sea, el de la racionalización moral de la vida política» (11).

Contra esta deformación ya protestó con claridad San Pío X

(9) Juan Antonio Widow: «La revolución en el lenguaje político», en *Verbo*, núm. 177 (1979), pág. 774.

(10) Jean Madiran: *op. cit.*, págs. 8-56.

(11) Jacques Maritain: *L'Homme et l'Etat*, vers. castellana, Ediciones del Pacífico, Santiago de Chile, 1974, pág. 91.

en *Notre charge apostolique,* dirigida a repudiar los errores del modernismo político y social representados en su tiempo por Marc Sangnier y los demócrata-cristianos de *Le Sillon:* «¡De esta manera la democracia es la única que inaugurará el reino de la perfecta justicia! ¿No es esto una injuria hecha a las restantes formas de gobierno, que quedan relegadas de esta suerte al rango de gobiernos impotentes y peores?» (12).

En segundo lugar, y en contraposición también con lo que hemos dado en llamar democracia clásica, extiende la moderna el principio mayoritario o electivo a todas las cuestiones de la vida política, social e incluso religiosa.

La democracia, convertida en sola fuente de legitimidad, instancia última desde la que se declara lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, torre de marfil dogmática desde la que se pontifica y anatematiza, trasciende así las *formas de gobierno* para insertarse dentro de las *formas de Estado* —por usar de la terminología de los constitucionalistas franceses del siglo XIX— y aun más, para formar una mentalidad relativista, escéptica, negadora de la ley natural y que entrega a la ley del número toda la regulación de la vida humana.

Esta es la democracia de la que hablamos: absoluta, totalitaria y religiosa (13) de una religión del hombre liberado de Dios, del hombre deificado.

III. El espíritu totalitario.

a) *Su novedad: distinción de otras formas clásicas.*

El totalitarismo es una forma política nueva. Más aún, es un contenido político nuevo. Estas afirmaciones primeras tienen una gran importancia pues marcan una frontera nítida entre el

(12) San Pío X: «Notre charge apostolique», en *Documentos políticos de doctrina pontificia,* BAC, Madrid, 1958, pág. 412.

(13) Cfr. Charles Maurras: *La démocratie religieuse,* Nouvelles Eds. Latines, París, 1978.

fenómeno cuya esencia pretendemos captar y otras realidades propias de todos los tiempos. Nuestra lengua castellana es muy rica y nos ofrece una verdadera cascada de palabras —ni sinónimas ni equivalentes— emparentadas en el uso corriente con lo que sugiere la voz totalitarismo: tiranía, absolutismo, autoritarismo, cesarismo, etc.

El totalitarismo se diferencia radicalmente de los anteriores conceptos por su modernidad: se articula sobre los supuestos, nuevos e ideológicos, de la política secularizada moderna. A diferencia del resto de términos con los que se le asocia no es intemporal, consistiendo específicamente en una nueva forma de sociedad. Y excede, por tanto, de los abusos de la autoridad o de los tradicionales *vicios o defectos de la soberanía* (14), locución con la que los tratadistas de derecho político expresan la inmoralidad y la imperfección o deficiencia de ésta. El totalitarismo, pues, no es tanto un abuso como una metafísica.

Antes de intrincarnos en la especificidad de lo que constituye el nuevo tipo de sociedad totalitaria, vamos a dedicar nuestra atención a estos vicios de la soberanía, que pueden referirse, bien al ejercicio del poder —y en este caso reciben la denominación de *funcionales*—, bien a su peculiar constitución —acogiéndose en este caso a la nomenclatura de *orgánicos*—.

Refirámonos a los tres más destacados:

1. *Tiranía.*—Puede definirse como la acción autoritaria no enderezada al procomún de la sociedad sino a fines más restrictivos que los de la prosperidad social correspondiente. La actividad política, en este particular vicio, no se encamina «ad bonum commune» sino «ad singulorum utilitatem».

De esta definición aportada deriva un importante corolario, y es que la tiranía no se circunscribe a la forma monárquica, por lo que no debe ser considerada vicio propio y exclusivo de la

(14) Cfr. para un análisis concienzudo de los vicios de la soberanía, Enrique Gil y Robles: *Tratado de Derecho político según los principios de la filosofía y el derecho cristianos* (3.ª ed.), Afrodisio Aguado, Madrid, 1961-1963, tomo II, págs. 681-717.

misma, sino que puede convivir con formas aristocráticas e incluso democráticas: también hay tiranías asamblearias.

2. *Despotismo.*—Se caracteriza como un gobierno de puro arbitrio. *Sit pro lege voluntas* es su paradigma, apareciendo su injusticia no en una intrínseca ordenación actual sino en una peligrosa e indebida privación de garantías.

3. *Absolutismo.*—Encontramos su rasgo específico en la injerencia injustificada del gobierno en la esfera gubernativa de las demás personas individuales y sociales.

* * *

El liberalismo ideológico que está en el fondo de la democracia moderna y que le sirve de soporte es un vicio funcional y orgánico de la soberanía, de tal modo que si gobierna justamente no es precisamente por liberal, sino a pesar de él *y per accidens.* Caracterizándose por ser *tiránico* —y más grave que las antiguas tiranías, que procedían de ignorancia o error, mientras que éste recibe el fundamento sistemático de una metafísica, ética y derecho impotentes para establecer un orden dirigido a un armónico procomún—, *despótico* —y en su sentido más nocivo, porque no consiste tanto en la sustitución por el arbitrio de las normas establecidas, o sea, leyes y costumbres, como en algo más grave: la arbitrariedad injusta de una legislación divorciada de la ley natural y divina— y *absolutista* en grado sumo, pues frente al absolutismo de las monarquías de derecho divino —en las que el absoluto estaba encarnado en el hombre (15), y en un hombre que por el hecho de saber que depende de Dios es consciente de los límites que ese Dios le impone: el derecho divino es un pretil eficaz contra la jactancia del rey, que no puede actuar sino

(15) Cfr. Thomas Molnar: «En el corazón del marxismo: la dialéctica», en *Verbo,* núm. 188 (1980), pág. 966, donde se ocupa de esta interesante cuestión refiriendo las distinciones de Jean Baechler en su obra *Le pouvoir pur.*

como vicario en un marco delineado con precisión por una tradición impregnada religiosamente de lo sagrado—, el absolutismo democrático encarna en una realidad superior al hombre, llevando implícito en sí mismo la opresión.

El totalitarismo, sin embargo, es un fenómeno distinto e independiente de los tres anteriores. Podrá emplear los medios de que éstos se valen y a veces su imagen ofrecerá el mismo aspecto. Pero nunca se confundirá con ellos. Porque no consiste en una mera extralimitación del poder ni en una simple deficiencia de la soberanía. Es un espíritu, y un espíritu lleva consigo una ontología, de la que derivan una moral, una política e incluso una praxis. No es tanto un espíritu destructor de la libertad como el que se organiza sobre su ruina. Lo dijo Bernanos: «el totalitarismo es menos una causa que un síntoma» (16). Palabras que iluminan el tema objeto de nuestro estudio, pues enlazan el fenómeno del Estado totalitario con el final de un proceso ideológico en el que la democracia ocupa un estadio decisivo.

Apliquémonos a desentrañar este espíritu, coincidente con el democrático en muchos puntos y lógica consecuencia de éste en otros, y trascendamos los aspectos formales. Desde formas autoritarias o desde formas democráticas se observa un único e idéntico proceso de uniformización y conformismo social, operado desde arriba, mediante los instrumentos del poder estatal...

Sería triste que no acertáramos a verlo. Sería grave que, cegados por sus manifestaciones externas —policía, terror, persecuciones—, erráramos al discernir su esencia. Una esencia en la que reside todo el mal, que es todo el terror. El resto son apariencias —ora deslumbrantes, ora trágicas— y accesoriedades de las que bien pudiera un día desprenderse como quien se libera de un cascarón vacío sin que se resintiera por ello su metafísica.

(16) Georges Bernanos: *La liberté...*, cit., pág. 136.

b) ***Ensayo de definición: es esa especificidad la que tratamos de definir mediante una aproximación.***

1. *Tesis teológica.*—No es preciso insistir en la implicación teológica de todo problema político. Donoso Cortés lo mostró con trazos magistrales en las primeras líneas de su *Ensayo,* y sus palabras han llegado a convertirse en un lugar común de la investigación cotrarrevolucioaria. Toda tesis teológica tiene un correlato político: «el error que destruye la verdad metafísica y religiosa conturba después lo político y lo social».

Por eso, el totalitarismo moderno, en palabras lúcidas de Madiran, quiere «encerrar al hombre en su destino social», considerando que «la sociedad temporal es el supremo fin del hombre», que queda así privado de otro que no sea «su rígido encuadramiento en la sociedad política en que vive» (17).

Es la voluntad —conforme al testimonio de André Malraux en *Les voix du silence*— de encontrar una totalidad sin religión: «Je suis tous, l'ennemi mystérieux de Tout», como pone Víctor Hugo en un rapto de inspiración profética en boca de no sé qué *Demos* informe.

Volutad que —de modo oscuro, sin siquiera atisbarlo y, desde luego, torcidamente— responde a un profundo designio: nuestra vocación fundamental a la *unidad* (18). Somos llamados a la unidad, tal es el designio mismo de Dios sobre nosotros, el deseo revelado por Nuestro Señor Jesucristo en su oración sacerdotal: «Que todos sean uno: como tú, Padre, en mí y yo en ti, que también ellos sean uno en nosotros, para que el mundo crea que me has enviado» *(Jn.,* XVII, 21). El sentido de la historia de

(17) Jean Madiran: «Caractères du totalitarismo moderne», en *Actes du Congrès de Sion,* 1964, y en castellano en *Verbo,* núm. 31 (1965), página 61.

(18) Jean Madiran: *L'Unité,* Nouvelles Eds. Latines, París, 1960, página 2. *Vid.,* también sobre este tema, Pierre Carreu: *Le monde et l'unité,* NEL, París, 1965, especialmente el capítulo VII; y Marcel Clément: *Le sens de l'histoire,* NEL, París, 1958, capítulo I.

que tanto se habla, el único sentido de la historia posible es nuestra tendencia a la unidad. El primer desgarrón a la unidad tiene lugar en el cielo. Dios había poblado de ángeles su mansión eterna y el «non serviam» de los luciferinos rompe la unidad. Después el «eritis sicut Dei» y la caída le hacen perder al hombre primero su unidad con Dios y de resultas su propia unidad interior. Si la historia de la humanidad, dice Madiran (19), comienza por la revuelta de la parte contra el todo —es el pecado de Adán—, continúa con la oposición de la parte contra la parte —es el pecado de Caín—. Después comienza la larga espera de Dios durante la cual los paganos descubren, y no sin errores, la ley natural, mientras que el pueblo escogido la recibe en el Sinaí. Es la reorientación de la parte hacia el todo, pues la ley natural, como toda la ley. tiene por finalidad el bien común, y un bien común general de la especie humana en el caso de la ley natural. Ya en el *centro de la historia,* Cristo reconcilia al hombre con Dios y la dicha de la Redención hace exclamar a aquél en la noche «en que se une lo celestial con lo terreno, lo divino con lo humano»: «O felix culpa, quae talem ac tantum méruit habere Redemptorem!» (Pregón Pascual).

La Redención aparece así como una integración totalizante, de tal suerte que su rechazo entraña una revuelta individual, un no someterse. La revuelta moderna, colectiva, señala Madiran, consiste, sin embargo, en apropiarse esta llamada a la unidad, esta tendencia del hombre a la unidad, forjando falsos todos, cerrados sobre sí mismos, y que apartan al hombre de Dios.

Lo que en última instancia manifiesta una componente soteriológica de la política modera, que trae causa del bastardeamiento de una realidad profundamente humana: la conciencia de la naturaleza caída y de la inestabilidad que le produce tal situación —se ha dicho, y nunca ponderaremos bastante ese reconomiento, que los misterios no son un muro frente al que nos estrellamos, sino una ventana que nos abre nuevos horizontes y

---

(19) Jean Madiran: *Le principe de totalité*, NEL, París, 1963, página 90.

nos permite la explicación de lo que de otro modo aparece como inexplicable: eso ocurre con el pecado original, y podríamos evocar aquí las páginas expresivas de Bernanos (20) a este respecto— sitúa al ser humano frente a la realidad de la salvación: el hombre aparece en la busca de una redención que le restaure, restañando el conflicto abierto entre el espíritu y la vida (21). Todas las civilizaciones han acuñado mitos en este sentido.

Guardini (22) explica que, en un ambiente vivamente influido por el cristianismo, estos mitos de salvación no se manifiestan porque no hay más acto salvador que el realizado por Cristo en la *plenitud de los tiempos.*

Mas cuando esa adhesión a la fe cristiana se pierde, el viejo mito de salvación —que no puede desaparecer porque arraiga en el fondo irreprimible de la *conciencia humana*— queda como desvinculado y en espera de una nueva encarnación: un *mesianismo* se inaugura. Diagóstico coincidente en todo con el expresado en forma paradógica por Chesterton: «El que no cree en Dios no es por no creer en nada, es por creer en cualquier cosa».

El mito del cambio de estructuras y la esperanza —cuasirreligiosa— en el advenimiento de la sociedad racional y democrática, ajena a los prejuicios y a las facticidades, son la encarnación actual de tal anhelo permanente.

Porque lo que no puede negarse es el fracaso permanente del proyecto humano, personal y social. Encarándose con esa reali-

(20) Cfr. Henri Massis: *Maurras et notre temps*, vers. castellana de Juan Segura, Rialp, Madrid, 1956, pág. 255, donde Massis, entrañable amigo del novelista durante buena parte de su vida, pone en labios de Bernanos las siguientes palabras: «Sin el dogma del pecado original no creería... Es mucho más grave o por lo menos mucho más peligroso para el hombre negar el pecado original que negar a Dios».

(21) Cfr. Gustave Thibon: *Ce que Dieu a uni. Essai sur l'amour,* versión castellana de Pilar García Noreña, Rialp, Madrid, 1978, págs. 31-76. En la página 36 cita Thibon el famoso análisis psicológico de Jacques Rivière sobre las pruebas concretas del dogma de la caída.

(22) Romano Guardini: *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik (Eine theologisch-politische Besinnung),* vers. castellana de Valentín García Yebra, Rialp, Madrid, 1948, págs. 65-111.

dad que se nos impone como necesaria, el pensamiento moderno —excluyendo la responsabilidad moral de la persona— estima que es la misma sociedad la que hay que reformar: el hombre es bueno por naturaleza y, en consecuencia, el *pecado original* ha de ceder su puesto a un hipotético *pecado social*. En estas coordenadas, la historia deviene en proceso de creación artificial del hombre por sí mismo. Empresa prometeica y gigantesca de salvación totalitaria.

Frente a ella, la salvación cristiana es el esfuerzo del hombre para, voluntariamente, dejarse crear, para insinuar su voluntad en la Voluntad del Padre, para que Su nombre sea santificado y venga Su reino (23).

Son dos soteriologías, pero dos soteriologías contradictorias. La evangélica viene marcada por la trascendencia; la totalitaria aparece cabalmente como negadora de toda trascendencia: el inmanentismo está en su base. Da igual que encarne en *pluralismos* democráticos o en *monismos* comunistas. Así lo ha hecho notar el admirado profesor Canals: «Es un signo misterioso de nuestro tiempo el que la realización práctica de los inmanentismos explícitamente monistas o pretendidamente pluralistas se hayan traducido siempre en la absolutivación de lo político y la divinización del poder. Hay que comprender para no equivocarse en este punto, que es totalmente superficial para esto el juego dialéctico democracia-totalitarismo. La primera originación de la conciencia moral desde la potestad política, y la más decidida afirmación del carácter absoluto o incondicionado con que el poder pone en la vida social cualquier concepto de bien o de mal, de justo o injusto, la hallamos en Spinoza, precedente del *Contrato social* de Rousseau, y que afirma expresamente que la democracia es el más absoluto de los regímenes absolutos» (24). En el mundo de hoy, pues, la democracia, al igual que el totalitarismo, aunque contrapesada por felices inconsecuencias debidas a la per-

(23) Marcel Clément: *op. cit.*, pág. 13.

(24) Francisco Canals: «Sentido del principio de subsidiariedad», en *Verbo*, núm. 191-1912 (1981), pág. 25, y también en el volumen *El principio de subsidiariedad*, Speiro, Madrid, 1982.

vicencia de tradiciones cristianas, supone el ejercicio político del inmanentismo.

2. *Tesis metafísica.*—El totalitarismo —su nombre ya lo indica— dice relación con la totalidad: es una aplicación errónea del principio de totalidad, procedente de su subversión profunda.

Enrique Zuleta (25), ha sometido a rigurosa crítica la versión dominante que del totalitarismo ha elaborado la ciencia política, y que cree ver en sus manifestaciones actuales la repetición de un ciclo permanente en la historia de las civilizaciones caracterizado en su fase involutiva por el avance incontenible del Estado sobre la sociedad. Lejos de esto, en su opinión, se impone una conclusión diversa: lo que confiere al autoritarismo moderno su matiz específico de totalitarismo es su dependencia de una versión del principio de totalidad elaborada en contraposición explícita de la tradición filosófica de la metafísica cristiana.

Claude Polin (26), en su espléndido libro, ha señalado que captar el *quid* del totalitarismo consiste en «dar cuenta de una forma de organización de la sociedad que, más allá de la utilización del terror como instrumento de dominación, es, en sí misma, el Terror».

Todos estos datos nos conducen a examinar la dualidad de *lógicas de la totalidad* a que se ha referido el profesor Zuleta en otro trabajo reciente (27). El principio de totalidad aparece en la

(25) Enrique Zuleta: «Razón y totalidad. Notas sobre la noción moderna del consenso social», en *Verbo*, núm. 197-198 (1981), págs. 855-884; y también en el libro del mismo autor *Razón política y tradición*, Speiro, Madrid, 1982, págs. 141 y sigs.

(26) Claude Polin: *L'esprit totalitaire*, París, 1977, págs. 43-44. Puede encontrarse una interesante recensión y crítica de este libro en el artículo, publicado bajo el mismo título, del profesor Marcel de Corte, en *L'Ordre française*, núm. 224 (1978), págs. 6-21, lleno de ricas sugerencias. De tal temática, aplicada a la Iglesia posconciliar, se ha ocupado el mismo De Corte en su estudio «La tentation totalitaire dans l'Eglise de Dieu», en *Courrier de Rome*, núm. 190 (1979), págs. 2-24.

(27) Enrique Zuleta: «El principio de subsidiariedad en relación con el principio de totalidad: la pauta del bien común», en *Verbo*, núm. 199-200 (981), págs. 1.171-1.195.

historia del pensamiento como resultado del debate filosófico en torno a la naturaleza de la relación social, y de la cuestión que le subyace: la del sentido de la *unidad* de lo comunitario frente a la *diversidad* de lo individual.

Frente a ese problema caben dos soluciones contrapuestas: la del principio de totalidad y la del totalitarismo.

Para la primera, según la formulación acuñada por Pío XII, «donde se verifique la relación entre el todo y la parte, y en la medida exacta en que se verifique, la parte está subordinada al todo que, atendiendo a su propio interés, puede disponer de ella» (28).

Jean Madiran (29) se ha ocupado de exhumar los textos de la tradición tomista coincidentes con la definición papal, y que parten de considerar el orden humano como bipolar, pues por un lado subordina la sociedad al hombre, pero, por otro, subordina el hombre a la sociedad. Este carácter bipolar se resuelve de modo original en el pensamiento tomista, pues comienza reconociendo que la parte es para el todo —«el bien particular se ordena al bien común como a su fin, pues la razón de ser de la parte se encuentra en el todo. Por consiguiente, el bien de la nación es más divino que el bien de un solo hombre» (*S. contra gentes*. III, 17, 5)—, para concluir subordinando la sociedad al hombre: «el hombre no está ordenado a la comunidad política ni en todo lo que es ni en todo lo que posee; por lo cual no hay por qué sea meritorio o vituperado cada uno de sus actos con relación a la comunidad política» (*S. th.*, I-II^{a}, q. 21, art. 4, ad. 3).

La metafísica clásica, por tanto, no se aleja del *totalitarismo* para caer en el *individualismo* (30). Santo Tomás lo dice a las

---

(28) Pío XII: *Discurso a los médicos neurólogos*, de 14 de septiembre de 1952.

(29) Jean Madiran: *op. últ. cit.*, págs. 12-27.

(30) Cfr. Charles de Koninck: *De la primauté du bien commun contre les personalistes*, Fides, Montreal, 1943, pág. 66, donde escribe: «Aunque el hombre, el individuo, el ciudadano civil, el ciudadano celestial, etc., sean el mismo sujeto, éstos son formalmente diferentes. El totalitarismo identifica la formalidad hombre y la formalidad ciudadano».

claras (*S. th.*, I-IIª, q. 21, art. 4): «En cambio, todo lo que hay en el hombre, lo que puede y lo que posee, debe ordenarse a Dios». Todo sirve a Dios, y la sociedad, por consiguiente, no es sino un instrumento que facilita al hombre su *reditus* hacia Dios.

La lógica de la totalidad ínsita en el totalitarismo contradice tales supuestos básicos. Al contrario que Santo Tomás, parte del individualismo disgregador y egoísta —que descompone los conjuntos en sus átomos constitutivos; es la hipótesis del «estado de naturaleza» elaborada por los partidarios del *contrato social*— para acabar entregando las personas al Dios estatal.

Son dos los procederes radicalmente inversos, y generan también consecuencias opuestas: uno —totalidad como pluralidad— desemboca en términos como comunidad, autonomía, descentralización, jerarquía natural y subsidiariedad; el otro —totalidad como unidad— concluye en unos desarrollos que giran en torno de ideas como asociación, igualdad, progreso, racionalización y centralización.

La bipolaridad observada es, pues, insobrepasable, dejando sólo dos modos de afrontarla: o comenzar por someter las personas al bien común para de aquí conseguir circunstancias favorecedoras en el camino del hombre hacia Dios; o conceder garantías y derechos al átomo individual para luego sacrificarlos en holocausto ante el ídolo de la «voluntad general».

Esta es la metafísica sobre la que se sostiene el totalitarismo, y que es común a las democracias modernas: las doctrinas contractualistas de Thomas Hobbes y Jean Jacques Rousseau están en su base.

Como es materia de sobra conocida —el admirado Juan Vallet (31) ha estudiado la cuestión con su habitual penetración— nos abstendremos de extendernos sobre ella. Sólo recordaremos el núcleo de la argumentación rousseauiana, que parte de consi-

(31) Cfr. Juan Vallet de Goytisolo: «La nueva concepción de la vida social de los pactistas del siglo XVIII: Hobbes y Locke», en *Verbo*, *número* 119-120 (1972), págs. 903-945; y más recientemente, del mismo autor, «El derecho a participar en la vida pública mediante un auténtico sistema representativo», en *Verbo*, núm. 195-196 (1981), págs. 1.171-1.195.

derar a los hombres libres e iguales —las desigualdades son hijas de la fuerza, por un lado, y de la cobardía, por otro—; y a partir de ahí, y para salvaguardar esa libertad e igualdad originarias, explica el recurso de los hombres al mágico *contrato social*, que produce la *aliénation totale* de todos los asociados con todos sus poderes, sin reserva alguna, bajo la suprema dirección de la *volonté generale (Du Contrat social,* lib. I, cap. IV).

3. *Tesis gnoseológica.*—Esa lógica de la totalidad de que nos hemos ocupado y su consiguiente metafísica de la voluntad general se combinan explosivamente con los presupuestos de una nueva gnoseología.

Se puede decir, en general, que todas las energías de la civilización que hemos conocido bajo el nombre de civilización grecolatina y cristiana se caracterizan por la sumisión de la inteligencia a la realidad y por el rechazo del subjetivismo en todos los dominios (32): efectivamente, el hombre, por su nacimiento, aparece inserto en un universo físico y metafísico de que no es autor, en un orden que le supera y trasciende y en una jerarquía de bienes que no puede alterar en forma alguna.

En un universo conceptual tal —el de la civilización cristiana— el pecado aparece como la ruptura de la ley impuesta por Dios a cada una de las criaturas, enlazando de modo directo con el *hybris* griego, lo desmesurado, que empuja al hombre al exceso de sus límites.

Eludiendo ese pecado, y aun a través de innumerables fracasos y caídas, la civilización tradicional se esforzaba por orientar las conductas humanas hacia los trascendentales: la Verdad, el Bien y lo Bello. Triple fin que lejos de ser arbitrariamente definido se impone a cada ser humanó por la naturaleza real del hombre y por la naturaleza de la realidad con la que el hombre

(32) Las siguientes consideraciones están inspiradas en el ensayo de Marcel de Corte: «L'intelligence en péril», en *Itinéraires*, núm. 122 (1968), págs. 186-231; posteriormente ampliado y enriquecido hasta formar el libro *L'intelligence en péril de mort,* Club de la Culture Française, París, 1972.

está en relación: «Estar en la verdad es conformar su inteligencia a una realidad que la inteligencia no ha construido ni soñado. y que se le impone. Hacer el bien no es abandonarse a sus instintos, a sus mociones afectivas, a su voluntad propia, es ordenar y subordinar sus actividades a las leyes prescritas por la naturaleza y por la Divinidad, que la inteligencia descubre en su incansable busca de la felicidad. Componer una obra bella no es proyectar no importa qué idea en no importa qué materia, ni construir un mundo que no dependa sino del acto creador del artista, es obedecer a la ley de perfección propia de la obra emprendida, que se revela, en la invención o en la misma actividad fabricadora del autor» (33).

En este universo se distingue adecuadamente entre *theoria*. *praxis* y *poiesis* (34), y se consagra la primacía absoluta de la contemplación: son las palabras evangélicas: «María eligió la mejor parte», pues se afanó en la única cosa necesaria (*Lc.*, X, 42).

En el siglo XVIII se produjo no sólo una inversión sino una subversión profunda del acto de conocer, de la que trae causa toda la política moderna y que está en el fondo del fenómeno totalitario. En lugar de abrazar por transparencia la realidad, la encapsula entre sus paredes opacas.

Es el idealismo, que proclama la primacía de la inteligencia sobre la realidad (35): aquélla no se preocupa ya de contemplar ni de conocer el orden del universo. Trata de construirlo a partir de unas reglas descubiertas *a priori* y que deben imponerse. Comprender, en adelante, dice De Corte, es dominar. Es la cons-

(33) Marcel de Corte: *loc. últ. cit.*, pág. 186.

(34) Cfr., para una visión general y sintética, el ensayo de Francisco Canals: «Teoría y praxis en la perspectiva de la dignidad del ser personal», en *Verbo*, núm. 150 (1976), págs. 1.405-1.414. Para una sagaz distinción entre contemplación y teoría, *vid.* Martin Heidegger: *Science et Méditation (essais et conférences)*, Gallimard, París, 1958; y también el artículo de Pierre Boutang: «Détruisez ce temple...», en *Itinéraires*, número 76 (1963), págs. 47-56.

(35) Cfr. Etienne Gilson: *Le réalisme méthodique*, vers. castellana de Valentín García Yebra, Rialp, Madrid, 1974, págs. 33 y sigs.

piración contra todo género de vida interior denunciada por Georges Bernanos (36) y es el reino de la *poiesis:* toda la actividad intelectual va a ser puesta al servicio de la producción de modelos propuestos por la imaginación a la voluntad de poder, que tratará de traducirlas en realidad. La inversión gnoseológica concluye por poner a la inteligencia «en peligro de muerte». Inversión eternamente alimentada por otro fenómeno de que también se ha ocupado el mismo profesor de la Universidad de Lieja: *información deformante* (37), encargada de crear y sostener artificialmente la llamada *opinión pública.*

La democracia moderna no puede considerarse ajena a este proceso. Antes, al contrario, es su impulsora y beneficiaria, pues como ha señalado Sauvy es impensable una democracia sin información: es el único lazo que puede reunir a los individuos de una sociedad de masas, articularlos, advertirles qué acontecimientos les afectan, o inculcarles los conocimientos útiles para la conducta deseada por los gobernantes. Aquí aparece manifiesta la íntima relación existente entre el fenómeno de la información y la sociología del hecho democrático.

El tránsito de las democracias al comunismo ha sido visto por Huges Kéraly: «La clase política y la clase informante, sin la cual aquélla no existiría, se colocan, por tanto, en dependencia de una opinión a la cual ellas, por otra parte, están sin cesar obligadas a mantener o a fabricar. Encaminan, con su peso, al cuerpo social entero a que viva en creciente sumisión a los mensajes informativos reveladores o aceleradores de la opinión» (38). Es la propaganda comunista la que sale ganando a

(36) Georges Bernanos: «On ne comprend rien a la civilisation moderne si l'on n'admet pas d'abord qu'elle est une conspiration universelle contre toute espèce de vie intérieure», texto que aparece como apéndice al número 76 (especial) de *Itinéraires,* consagrado a la «Primauté de la contemplation».

(37) Marcel de Corte: «La información deformante», en *Verbo,* número 41 (1966), págs. 9-27.

(38) Huges Kéraly: «Le genocide audio-visuel», en *Itinéraires,* número 256 (1981), págs. 72-85. Puede verse una más extensa consideración de

corto plazo porque es sociológicamente la propaganda más voluminosa y la mejor organizada.

4. *Tesis sociológica.*—El totalitarismo es el aspecto que reviste una sociedad que se fija como ideal el formar una totalidad sustancial, nutrida por la alienación total de los individuos y de las energías sociales, según una voluntad general de conformidad.

La sociología totalitaria aparece así como derivada inmediatamente de la metafísica del pacto social, y su rasgo más caracterizado, bien puede ser la idolatría de lo colectivo (39), o, profundizando más, la destrucción de lo social y su reabsorción por lo colectivo.

Gustave Thibon (40) ha citado a este respecto unas bellas palabras del teólogo protestante Vinet. La sociedad es al alma, dice, lo que el océano es a la nave: el elemento, el medio que la sostiene y que ella atraviesa para alcanzar su destino, que es el puerto. Porque, a fin de cuentas, la patria de la nave no es el mar, pero sin él no alcanzaría jamás su patria.

Lo social, cuando menos, se nos muestra con una existencia real: son las sociedades naturales (familia, pueblo, ciudad, parroquia, región, etc.). Existe, por tanto, en la medida en que es orgánico, en que reúne seres concretos vinculándolos por medio de relaciones de intercambio —en este sentido el igualitarismo es siempre la muerte de lo social pues destruye la posibilidad de ese intercambio—, de lazos de sangre y espíritu. Lo social existe en la medida en que se producen intercambios de lazos y relacio-

---

este fenómeno en la obra del mismo Kéraly, *Les media, le monde et nous (Essai sur l'information),* Cercle de la Renaissance Française, París, 1977, 160 págs.

(39) Simone Weil ha escrito lúcidamente en *Le pesanteur et la grâce,* Plon, París, 1947, pág. 182: «Le collectif est l'objet de toute idolâtrie, c'est lui qui nous enchâine à la terre».

(40) Gustave Thibon: «Realité sociale et mirage collectiviste», en Actes du Congrès de Laussane, III, *Politique et Loi naturelle,* 1967, página 118.

nes, en la medida en que existen desigualdades que se conjugan en armonía.

Lo colectivo, en cambio, no existe más que en la imaginación, no tiene otra existencia que la de la imagen, que reside en el pensamiento. En donde la relación social ve desfallecer su vitalidad el colectivismo surge automáticamente como medio de representación destinado a servir de guía en un caos de nómadas sin cohesión, en el que los intercambios son reducidos al mínimo (41).

¿Cómo no encontrar esta contraposición entre lo *social* y lo *colectivo* en la sociología del fenómeno democrático descrita admirablemente por Agustín Cochin? (42). El análisis de las *sociétés de pensée* —llamadas así no porque en ellas se piense, sino porque están construidas arbitrariamente por el pensamiento frente a las que, provenientes de un impulso social, son organizadas por la naturaleza— muestra la radical heterogeneidad de los tipos

(41) En lo anterior hemos seguido las magníficas páginas del tantas veces citado De Corte, en *Essai sur la fin d'une civilisation*, vers. castellana de F. S., Fomento de Cultura, Valencia, s. f., págs. 143-179.

(42) Augustin Cochin: *Les sociétés de pensée et la démocratie moderne*, Copernic, París, 1978; y del mismo autor, *La Révolution et la libre pensée*, Copernic, París, 1979. En cabeza de esta última escribe: «Las tres formas de opresión que responden a los tres estados de las *sociétés de pensée* —la socialización del pensamiento, la socialización de la vida pública y la socialización de la vida privada— no son un efecto del temperamento de los individuos, un azar, sino la misma condición de existencia de las sociedades que sitúan el principio de libertad absoluta en el orden intelectual, moral y sensible. Toda sociedad de pensamiento es opresión intelectual por el simple hecho de que denuncia, en principio, todo dogma como opresión. Ahora, una disciplina intelectual sin objeto que le responda, es la misma definición de la opresión intelectual.

»Toda sociedad de iguales es privilegio por el hecho de renunciar, en principio, a toda distinción personal, porque no puede existir sin unidad de dirección. Ahora, una dirección sin responsabilidad, es decir, la obediencia sin respeto, es la misma definición de la opresión moral.

»Toda sociedad de hermanos es lucha y odio por el hecho de denunciar, como egoísta, cualquier independencia personal: porque no puede dejar de ligar sus miembros, y no puede dejar de mantener una cohesión social. Ahora, la unión sin amor es la misma definición del odio» (pág. 31).

de sociedades (43): las naturales y las de pensamiento. Las segundas no consiguen desarrollarse mientras las sociedades naturales son vigorosas. Pero cuando aquéllas se extienden en medio de éstas, las dejan exangües y sin vida, generando, de resultas, individuos desarraigados en los que disminuye el sentido familiar, corporativo, patriótico y religioso que enseñan la familia —escuela de educación política— y las demás comunidades intermedias.

El colectivismo destruye las sociedades naturales, volatiliza sus élites —las «autoridades sociales» (44) de que hablaba Le Play—, yuxtapone a los hombres sin unirlos y genera la «multiplicación de los solos» profetizada por Paul Valéry, para, finalmente, entregarse a una oligarquía férrea.

Son las nuevas élites que, en vez de permanecer cada una en su puesto, se suben a la cabeza provocando una encefalitis o se asoman a los balcones de los *mass media,* como suele repetir Juan Vallet. (La relación entre la sociología del fenómeno democrático y la de la información es por demás manifiesta en este punto: «es la sociología de este sistema en que se combinan el poder real de una minoría y el poder imaginario de la mayoría la que explica el fenómeno de la información deformante» (45), escribe De Corte.)

El totalitarismo mantiene la pretensión de instaurar sobre la tierra el bien puro, y esta pretensión es la que a la postre mata el bien: porque el bien imaginario y abstracto es el mal real y lo que mata el mal elimina al mismo tiempo el bien. Partir de la tabla rasa es aniquilar bajo la masa del «grueso animal» lo in-

---

(43) Jean Madiran: *Caractères du totalitarisme moderne,* cit., página 8.

(44) Cfr., sobre el concepto de «autoridades sociales», la introducción de su obra, *La Reforme sociale.* Entre la bibliografía española dedicada a Le Play, es de destacar el discurso de recepción en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas del Marqués de Pidal: «Del método de observación en la ciencia social: Le Play y su escuela», Madrid, 1889, especialmente la página 480 y siguientes.

(45) Marcel de Corte: *La información deformante,* cit., pág. 11.

finitamente pequeño metafísico que protege las relaciones entre el hombre y sus semejantes (46).

Esta tabla rasa es el estado de naturaleza del individualismo pero que, según la dinámica de las ideas, oculta enormes posibilidades totalitarias: el único ídolo que puede sustituir a Dios es el yo. La multiplicidad de ídolos se debe a la infinita capacidad de metamorfosis del yo proteiforme, resultando finalmente, por tanto, la identidad entre el yo y el «grueso animal» de lo colectivo. Hay un tránsito, oculto pero seguro, que conduce del individualismo al colectivismo. Bernard Henry-Levy, desde una perspectiva general, lo ha señalado (47): «No hay individualismo que no sea portador del germen o de la promesa de una forma de totalitarismo». Y Michel Villey también lo ha afirmado desde la amplitud de sus conocimientos iusfilosóficos (48).

La razón es clara, pues si lo colectivo surge de la desvitalización de lo social, de la destrucción de los lazos que unen al hombre al mundo y que lo vinculan hacia la presencia de lo real, se muestra a las claras la secreta pendiente que no puede sino desembocar en el totalitarismo.

5. *Tesis política.*—El totalitarismo, esbozado en su teología, metafísica, gnoseología y sociología concluye en el absolutismo del Estado. Ese es el rasgo dominante, y a la par preocupante, de la política moderna, caracterizada por el asalto del Estado vampiro. Tal peligro no ha escapado a la consideración del teó-

---

(46) Gustave Thibon, en el capítulo «Biología de las revoluciones» de sus *Diagnostics*, vers. castellana, Editora Nacional, Madrid, 1958, páginas 94 y sigs., escribe: «El revolucionario cree en la posibilidad de una refundición de todo. Destruyamos todo el edificio social impuro —clama su fe—, aunque tengamos que reconstruirlo partiendo de la nada. Lo malo es que sólo Dios puede recomenzar desde la nada. Y no lo hace. Prefiere recomenzar cada día a partir de la mediocridad y del mal humanos...».

(47) Bernard Henry-Levy: *La barbarie con rostro humano*, Monte Avila, Barcelona, 1978, pág. 68.

(48) Cfr. Michel Villey: *La formation de la pensée juridique moderne (Cours d'histoire de la philosophie du droit)*, Nouvelle édition corrigée, Montchretien, París, 1975, págs. 676 y 706.

logo calvinista Emil Brunner, quien ha destacado que lo propio del totalitarismo no es ser una forma de gobierno similar o pareja a la dictadura sino la primacía del Estado asentado sobre las ruinas que ha dejado a su alrededor —la «disociedad», estadio previo a la «termitera» según el diagnóstico de Marcel de Corte (49), profundizando la elaboración del gran Charles Maurras (50)—, como la visión orteguiana del esqueleto devorador de la carne situada en su torno.

El totalitarismo aparece así como la *omniestatalidad,* como la absorción de todas las instituciones y todos los derechos por el Estado: *el Estado absoluto* hacia el que nos encaminamos según Jacques Madaule (51), receptor y heredero de todos los derechos y poderes que residían en los cuerpos intermedios previamente destruidos por la acción colectivista ya denunciada. Lo ha señalado con agudeza el tantas veces citado profesor de Lieja: «Todo Estado construido sobre comunidades naturales y sobre la radicación que ellas difunden ve de tal modo reducido su poder a su justa medida, que raramente actúa como una manifestación de una fuerza exterior a los ciudadanos. Por el contrario, todo Estado sin sociedad es axiomáticamente coercitivo, policíaco, armado de un arsenal de leyes y reglamentos encargados de dar sentido a las conductas imprevisibles y aberrantes de los individuos. Su tendencia al totalitarismo es directamente proporcional a la desaparición de las comunidades naturales, a la ruina de las costumbres, a la debacle de la educación» (52).

Esta omniestatalización tiene, ciertamente, una afinidad con la dictadura o, más bien, puede tenerla. Sin embargo, se diferen-

---

(49) Cfr. Marcel de Corte: «De la sociedad a la termitera pasando por la disociedad», en *Verbo,* núm. 131-132 (1975), págs. 91-138.

(50) Cfr. Charles Maurras: «L'Avenir de l'intelligence», en *Oeuvres capitales (II, Essais politiques),* Falmmarion, París, 1954, págs. 99-157.

(51) Jacques Madaule: «Vers l'Etat absolute», en *Le Monde,* de 14 de diciembre de 1979.

(52) Marcel de Corte: «L'education politique», en Actes du Congrès de Laussane, III, *Politique et Loi naturelle,* 1967; también en castellano en *Verbo,* núm. 59 (1967), pág. 644.

cia esencialmente de ella. No es simplemente, como se ha dicho, un cambiar de cara del absolutismo, de esa monarquía absoluta que era verdaderamente *un régimen de derecho* y que respetaba el derecho ajeno, de tal modo que, cuando para mayor expedición de su gobierno, dejó de reunir las Cortes o los Estados Generales, no usurpó las atribuciones de esos organismos representativos; dejó simplemente de obtener lo que sólo la competencia de ellos podría otorgar, provocando la hipertrofia del Estado.

Verdaderamente fue algo más que *cambiar de cara.* La raíz histórica de la *omniestatalización* —lo ha señalado Brunner (53)— está en la Revolución francesa, en el *Contrato social* de Rousseau, en su principio de la *aliénation totale.* En la democracia, podríamos decir, en suma. Y sería preciso evocar aquí toda la obra de Alexis de Tocqueville en confirmación de ese punto de vista.

La democracia puede centralizar toda la administración, absorber todas las funciones sociales, atender a todas las necesidades, dirigir toda la economía, ordenar la cultura en su plenitud, crear todo el derecho. Puede, en fin, lo decía Angel López Amo (54), poner a la razón humana en el altar del Dios vivo.

Por eso ha cambiado el signo del poder —y de la libertad, de resultas— y no sólo su rostro: no se trata de una mera sustitución de personas o de un simple aumento de volumen. Si la vieja autoridad legítima descansaba sobre la interna disposición de la obediencia voluntaria, la nueva se impone por un aparato de poder que penetra en los últimos rincones y asfixia la vida.

(53) El teólogo calvinista Emil Brunner se ha ocupado ampliamente de esta cuestión. En primer lugar, encontramos un resumen de su pensamiento en la respuesta que dio a la encuesta sobre las relaciones entre «Cristianismo y Democracia», reproducida por René Guillouin en su *Aristarche ou recherche d'un gouvernement,* Genève, 946, págs. 383-388.

Más tarde había de plasmar con extensión su pensamiento en la magna obra *Gerechtigkeit. Eine Lehere von den Grundgesetzan der Gessellschaftsvidnung,* vers. castellana de Luis Recaseńs Siches, Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad Nacional de México, México, 1961, páginas 174 y sigs.

(54) Angel López Amo: *El poder político y la libertad (La monarquía de la reforma social),* Rialp, Madrid, 1957, pág. 151.

En consecuencia, Brunner ha escrito que «cuando todo se halla estatizado desde la escuela primaria a la universidad, toda la cultura, la asistencia, la organización de las distracciones para la juventud y los adultos, y, finalmente la economía, ya no queda sitio para una comunidad y una civilización libres».

Con la especialidad de que quien prepara el nuevo absolutismo no es la dictadura, es la democracia que, tal como la hemos practicado, «centralizadora, reglamentadora y absolutista», y es Bertrand de Jouvenel quien habla, «aparece como el período de incubación de la tiranía», mostrando dos graves defectos, y ahora cedo la palabra a Madaule, «el de la dinámica de su lógica interna y el de su contraposición a una auténtica participación de los ciudadanos».

6. *Tesis económica.*—Para una adecuada anatomía del totalitarismo no deben faltar unas consideraciones —forzosamente breves— sobre el poder económico. La tesis económica que inaugura el reino del totalitarismo es la unión en las mismas manos de los poderes político y económico. Pierre de Calan lo ha señalado con claridad: la confusión del *poder político* y del *poder económico* es la negación de la libertad económica, incluso en la hipótesis de que los poderes públicos estuvieran organizados de modo democrático (55). Una vez más en el curso de este trabajo se vuelve a poner de manifiesto la posibilidad —y tristemente la realidad— de convivencia de postulados democráticos y totalitarios, en demostración categórica de la falsedad en que se funda la distinción de los regímenes en democráticos o totalitarios.

(55) Pierre de Calan: *Renaissance des libertés économiques et sociales,* Plon, París, 1963, pág. 291. Para esta cuestión pueden verse, también: Marcel Clément, *Le Crist et la Révolution,* vers. castellana de Juan Pablo M. Bai, Unión Editorial, Madrid, 1972, págs. 149-163 del capítulo «Anatomía del totalitarismo»; también del mismo autor: *Combat pour l'espérance,* Albatros, París, 1975, cap. «Le programme du totalitarisme», págs. 244-255.

IV. Totalitarismo democrático.

a) *La democracia: entre la anarquía y el despotismo. La lección de Tocqueville.*

Hemos realizado la anatomía del totalitarismo, y, la conclusión salta a la vista los caracteres en que hemos resumido su especifidad no están en absoluto ausentes de lo que llamamos democracias. Hasta tal punto que, puestos en la tesitura de describir en sus aspectos sustanciales el espíritu democrático, habríamos de acudir a un cuadro en lo esencial idéntico al delineado para el totalitarismo.

Lejos de existir oposición entre el espíritu totalitario y el democrático, su identidad es, más que sorprendente, impresionante. Quizá sin atisbarlo lo ha señalado Raymond Aron: «Los regímenes no se han hecho totalitarios en base a una especie de entrenamiento progresivo, sino a partir de una intención, un propósito original, la voluntad de transformar fundamentalmente el orden existente en función de una ideología» (56). Y esa pretensión —de fondo inmanentista— es común a lo que llamamos democracias, distinguiéndolas artificialmente de los regímenes estigmatizados como totalitarios.

Claro es que —se nos dirá, y no sin parte de razón— ese mismo espíritu de que hablamos lleva a muy diferentes conclusiones en uno y otro caso. Pero también aquí nos engañamos —y no sólo por la descripción, primorosa, de C. S. Lewis en sus celebradas *Screwtape letters:* «Me gustan mucho más los murciélagos que los burócratas. Vivo en la Era del Dirigismo, en un mundo dominado por la Administración. El mayor mal no se hace ahora en aquellas sórdidas guaridas de criminales que a Dickens le gustaba pintar. Ni siquiera se hace en los campos de concentración o de trabajos forzados. En los campos vemos su resultado final, pero es concebido y ordenado (instigado, secun-

(56) Raymond Aron: *Democracias y totalitarismo,* Seix Barral, Barcelona, 1968, pág. 240.

dado, ejecutado y controlado) en oficinas limpias, alfombradas, con calefacción y bien iluminadas, por hombres tranquilos de cuello de camisa blanco, con las uñas cortadas y las mejillas bien afeitadas, que ni siquiera necesitan alzar la voz» (57)— y sería precisa otra conferencia para describir las tendencias paralelas que de igual modo se observan en el terreno de los hechos.

Ya Aristóteles y Platón (58) se ocuparon cumplidamente de mostrar cómo la tiranía se desarrolla de forma enteramente natural a partir de la democracia (de una democracia simple forma de gobierno, no lo olvidemos). Y Tocqueville, cuando cabalmente la totalidad de los estudiosos se inclinaban por lo contrario, tuvo el mérito de sostener la tendencia al despotismo alimentada por la democracia: «Cuando se ve a la Revolución derribar a la vez todas las instituciones y todos los usos que habían hasta ese momento mantenido unidos a los hombres en la regla, podría pensarse que su resultado sería destruir, no solamente un orden particular de sociedad, sino todo el orden; no tal gobierno, sino el poder social en sí mismo; y podría juzgarse que su natural era esencialmente anárquico y, sin embargo, yo me permito decir que eso no era sino en apariencia» (59). La clave, el mismo Tocqueville la desvela, está en la naturaleza bifronte de la democracia —«Ha habido en la Revolución francesa dos movimientos de sentido contrario que no hay que confundir: uno favorable a la libertad, otro favorable al despotismo» (60)—, proveniente, a su vez, del hibridismo que se descubre en el motor poderoso y oculto de la democracia: la tendencia a la igualdad. «La igualdad pro-

---

(57) C. S. Lewis: *The Screwtape Letters*, ver. castellana de Miguel Marías, Espasa Calpe, Madrid, 1978, pág. 14.

(58) Platón: *República*, libros VIII y IX; Aristóteles: *Política*, libro V, cap. VIII, 2-3.

(59) Alexis de Tocqueville: *L'Ancien régime et la Révolution*, libro I, cap. II, vers. castellana de R. V. de R., Daniel Jorro Editor, Madrid, 1911, págs. 19-120.

(60) Alexis de Tocqueville: *De la démocratie en Amérique*, libro I, parte I, cap. V, vers. castellana de Dolores Sánchez de Aleu, Alianza Editorial, Madrid, 1980, vol. I, pág. 91.

duce, en efecto, dos tendencias: la una conduce directamente a los hombres a la independencia y puede lanzarlos de golpe hasta la anarquía; la otra les conduce por un camino más largo y más secreto, pero más seguro, hacia la servidumbre. Los pueblos ven claramente la primera y la resisten, pero se dejan conducir por la otra sin verla: es particularmente conveniente mostrársela» (61).

Por eso su afirmación rotunda: «Estoy convencido que la anarquía no es el principal mal que los siglos democráticos deben temer, sino el menor» (62).

¿Y qué tipo de servidumbre es la que inaugura el igualitarismo democrático? El propio Tocqueville vuelve a responder por nosotros: «Pienso que la especie de opresión que amenaza a los pueblos democráticos no se parecerá en nada a las que han precedido en el mundo... Busco en vano, yo mismo, una expresión que reproduzca exactamente la idea que me forme y la comprenda; las antiguas palabras despotismo y tiranía no me resultan adecuadas en absoluto. La cosa es nueva...» (63).

Efectivamente. Es sustancialmente nueva, como ya hemos apuntado páginas atrás. Tocqueville, al escribir esas palabras, está contemplando proféticamente el totalitarismo de nuestros días, traído de la mano por la voluntad general, y la especial forma de opresión de los pueblos democráticos.

b) *La democracia como antecedente lógico del totalitarismo.*

Mas, ¿cómo ha sido posible tal camino? ¿Por qué el liberalismo subyacente a las democracias concluye por entregar las sociedades a la tiranía del Leviathán? ¿Por qué un régimen de licencia moral y política conduce, más o menos deprisa, pero necesariamente, a un régimen autoritario?

---

(61) Alexis de Tocqueville: *op. últ. cit.*, lib. II, parte IV, cap.. I, pág. 244 de la versión citada.

(62) Alexis de Tocqueville, *ibíd.*, pág. 244.

(63) Alexis de Tocqueville, *ibíd.*, pág. 266.

Marcel Clément (64), en un orden puramente conceptual e hipotético, ha señalado dos esquemas distintos —posibles— explicativos de ese tránsito que no quieren terminar de aceptar nuestros contemporáneos.

Según el primero, puede ocurrir que la relajación moral se transforme de permisiva en una exigencia tiránica por un dinamismo que le es inmanente. (Si en Francia, añade, los liberales se mantienen en el poder algunas decenas de años —y es de suponer que no rectifiquen a pesar de las consecuencias de sus actos— esta puede ser la evolución más probable). Por ejemplo, se comienza por autorizar la «contracepción». Pero, progresivamente, resulta de modo lógico su conducción hacia la imposición obligatoria. Quienes tienen «demasiados» hijos, se dirá, llegan a resultar una carga pesada para la sociedead. Otro ejemplo digno de tenerse en cuenta es el del *aborto* que, en algunos países liberales, es obligada su práctica a los médicos. En esta evolución es un dinamismo interno el que lleva a convertir lo permitido en obligatorio. Permitiéndonos añadir la relevancia del papel desempeñado por el modelo socialdemócrata en el ejercicio de esa dinámica (65).

Según la segunda de las explicaciones, que en ocasiones resultará la válida, habida cuenta del estado avanzado de descomposición de las sociedades occidentales, el régimen fundado en el dinero —conforme a la enseñanza platónica— conduce a un régimen basado sobre las pasiones populares, y éstas, inevitablemente, colocan a un tirano en el poder. Al fin, la tiranía viene a justificarse por la anarquía.

* * *

(64) Marcel Clément: «Le squelette et le çorset», en *L'Homme Nouveau*, núm. 669, de 2 de mayo de 1976, especialmente el epígrafe «Le passage du liberalisme a la tyranie».

(65) Cfr., en esta cuestión, los análisis de Juan Vallet de Goytisolo: «De la democracia política a la socialdemocracia» y «¿A dónde llevan las socialdemocracias?», en *Más sobre temas de hoy*, Speiro, Madrid, 1979, págs. 319-326. Y, últimamente, del mismo autor, «La socialdemocracia», en *Verbo*, núm. 211-212 (1983), págs. 141-163.

No puede sino admirarnos la sencillez y acierto con que Clément plantea la cuestión, superando la visión superficial que pretende —sin conseguirlo a fin de cuentas— hallar la explicación en la simple inconsecuencia de algunas democracias respecto de sus postulados fundacionales o en los efectos de una mutación sorprendente que habría torcido el rumbo de una trayectoria inicialmente emprendida.

Por el contrario, ese proceso se nos aparece como resultado del desarrollo de unas potencialidades, ínsitas en el concepto de democracia, que queda convertida así en el antecedente lógico del totalitarismo

A partir de la doble viabilidad explicada por el director del *L'Homme Nouveau* hemos rastreado las aportaciones de los clásicos del pensamiento europeo del siglo XIX (66). Y hemos encontrado que responde perfectamente a las exigencias de la historia y a las lecciones del pasado. En efecto, entre quienes creían en la llegada ineluctible de la democracia —y dejando a un lado a quienes ingenuamente esperaban el nacimiento consiguiente de una «nueva legitimidad», capaz de sustituir la recién derrocada de la civilización cristiana—, y de resultas, el advenimiento irremisible de lo que Hilaire Belloc (67) llamó con expresión ajustada el *Servil State*, puede percibirse una clara disidencia.

En primer término, cierto sector de analistas, impresionados por las oscuras posibilidades contenidas en la dinámica de la democracia —y ahí están Burckhardt, Constant, Bagehot o Donoso para hacerlo patente—, veía la llegada de la nueva esclavitud de un proceso dialéctico y no de una evolución en línea recta.

Por otro lado, el propio Tocqueville es el paradigma, pudiendo añadirse los nombres de Proudhom y Herman Melville al suyo, algunos esperaban la tiranía no tanto de convulsiones dialécticas

(66) Cfr. Erik von Kuehnelt-Leddihn: *Liberty or Equality (The challenge of our time)*, The Caxton printers, Caldwell, Idaho, 1952, cap. II, págs. 13 y sigs.

(67) Hilaire Belloc: *The Servil State*, vers. castellana de B. Jacovella, «La Espiga de Oro», Buenos Aires, 1945.

como por lógica consecuencia directa de la democracia, fruto de su evolución pacífica y paulatina hacia la omnipotencia del Estado.

Aunque en último término el resultado iba a ser el mismo, no deja de ser conveniente señalar el acierto del planteamiento de Tocqueville. Este aristócrata francés, aunque convencido de la victoria final del nuevo régimen, no dejaba de denunciar con vigor cuantos gérmenes de despotismo encontraba en su observación. Sus palabras son, por demás, conocidas y su descripción, en cualquier caso, quedará para siempre: «Por encima de ellos se eleva un poder inmenso y tutelar, que se encarga él solo de asegurar sus goces y velar por su suerte. Es absoluto, detallado, regular, previsor y dulce. Se parecería a la potestad paterna si, como ésta, tuviera por objeto preparar a los hombres para la edad viril; pero no procura, por el contrario, más que fijarlos irrevocablemente en la infancia; quiere que los ciudadanos disfruten con tal de que no piensen sino en disfrutar. Trabaja de buen grado para su bienestar, pero quiere ser el único agente y el solo árbitro. Provee a su seguridad, prevé y asegura sus necesidades, facilita sus placeres, conduce sus principales negocios, dirige su industria, regula sus sucesiones, divide sus herencias. ¡Por qué no podría quitarles por ejemplo el trastorno de pensar y el esfuerzo de vivir!» (68).

He ahí cómo las democracias han conducido al totalitarismo *concentracionario* que espeluznaba a Bernanos.

---

(68) Alexis de Tocqueville: *op. últ. cit.*, libro II, parte IV, capítulo VII, pág. 1269 de la versión citada. Y sigue diciendo en el párrafo siguiente: «Después de haber tomado así, poco a poco, en sus poderosas manos a cada individuo, y de haberlo moldeado a su guisa, el soberano extiende sus brazos sobre la sociedad entera; le cubre la superficie de una red de pequeñas reglas complicadas, minuciosas y uniformes a través de las cuales los talentos más originales y las almas más vigorosas no podrían hallar claridad para sobrepasar la muchedumbre; no les rompe las voluntades, pero se las reblandece, las pliega y las dirige; obliga rara vez a obrar, pero se opone sin cesar a que actúe; no destruye nada, pero impide que nazca; no tiraniza nada, estorba, comprime, enerva, apaga, reduce, en fin, cada nación a no ser más que un rebaño de animales tímidos e industriosos, cuyo pastor es el Estado» (pág. 269).

c) *La democracia como expresión particular del espíritu totalitario.*

No obstante lo dicho, es posible ir todavía más allá en la línea de investigación iniciada. Ya no se trata de que la democracia contenga el totalitarismo como la semilla contiene potencialmente el fruto, puesto que eso es considerar totalitarismo y democracia como especies políticas distintas, sino que la democracia contiene el totalitarismo en acto.

La democracia, y esta es la conclusión que deseo llevar al ánimo de quien leyere estas páginas, es una de las formas en que se expresa y manifiesta el totalitarismo, convertido en la única realidad política de nuestro tiempo. Es la superación de Tocqueville y Bernanos.

La democracia, así, es solamente una de las encarnaciones diferentes de un mismo espíritu —el totalitarismo—: espíritu que admite diferentes formas, ya autoritarias, ya libertarias.

De todos modos, y sin obstar a lo dicho, el totalitarismo democrático presentará especifidades por razón de la forma en que opera: aquí también es preciso recordar las palabras de Tocqueville citadas atrás. Regularmente, por tanto, las democracias se separan de otros totalitarismos en los medios que emplean —y digo regularmente porque puede no haber separación siquiera en este punto—: «generalmente no hay que temer que sus jefes se conviertan en tiranos sino en tutores» (69).

V. Conclusión.

Y ya acabo. La democracia es hoy todo menos un simple método electivo. Es una doctrina, coincidente con la del totalitarismo cuya anatomía hemos intentado. La sola doctrina contradictoria de la doctrina que combato, se podría decir, con Do-

---

(69) Alexis de Tocqueville: *ibíd.*, pág. 266.

noso, es el catolicismo: «Dad la forma que querais a la doctrina católica, y a pesar de la forma que le deis, todo será cambiado en un punto y veréis renovada la faz de la tierra» (70).

Hoy no va todo bien. El hombre envejece y sabemos, con Valéry, que *las civilizaciones son mortales*.

Una buena política debe proteger contra la usura de los tiempos el conjunto de pequeños imponderables que llamamos civilización. Y la política moderna ha desconocido esta misión: la democracia ha engendrado un cisma profundo, una herida incurable en el alma humana separando al hombre de lo real y proyectándole en lo imaginario (71).

Sólo nuestra vieja senda cristiana da sentido a nuestro destino, justamente porque hace de la vida un camino y de la muerte una puerta: «Todo el problema —ha escrito Thibon— está en eso, porque si la vida es un camino, es que lleva a alguna parte. Pero si en este camino queremos hacer nuestra morada, como no está hecho para eso, ya no tenemos camino ni morada. Y, por cierto, justamente en las épocas en que el hombre ha sido más consciente de su destino transitorio aquí abajo, de que la tierra es un lugar de paso, es cuando el orden social ha sido menos inestable. Es un fenómeno histórico. Por el contrario, si se quiere construir sobre ese camino algo inmutable y definitivo, el camino no lo sostiene» (72).

Lo cual hacía decir a Lord Acton que la sociedad se convierte en un infierno cuando se quiere hacer de ella un paraíso.

---

(70) Juan Donoso Cortés: «Carta al director del Heraldo», de 15 de abril de 1852, en *Obras completas*, BAC, Madrid, 1970, tomo II, página 736.

(71) Cfr. Marcel de Corte: *L'homme contre lui-même*, NEL, París, 1962, pág. 37.

(72) Gustave Thibon: «¿Ha muerto Dios?», en *Verbo*, núm. 189-190 (1980), pág. 1.168.